

De la traducción como mestizaje: hacia una descolonización del texto cultural

Amalia Rodríguez Monroy
Universitat Pompeu Fabra

La traducción es una práctica cultural que aspira a la invisibilidad. El hecho es profundamente paradójico y, sin duda, tiene mucho que ver con nuestro modo de leer, con cómo se transmite el conocimiento en nuestras sociedades, diríamos que postmodernas. Solemos —y queremos— olvidarnos de que una inmensa proporción de cuanto leemos, incluida buena parte de la información que aparece en los medios, procede de otras lenguas y culturas. El traductor mismo, cuando es profesional, y en pocos casos lo es, asume esa invisibilidad y equipara la eficacia de su labor al grado de opacidad que el haz de su texto-tapiz presente con respecto al envés tan trabajosamente hilado y anudado.

Lograr no ser visto es el mejor de los destinos posibles del traductor. Su trabajo, considerado a menudo mecánico, es menospreciado con una ligereza que siempre me sorprende. Ya se percataba de ello Miguel de Cervantes cuando pone en boca de Don Quijote —estamos en la escena de la segunda parte de la obra en la que visita el hidalgo una imprenta en Barcelona— las siguientes apreciaciones cargadas de ambivalencia, y de ironía, hacia los méritos del traductor. Si bien comienza por hacer una alabanza del sufrido escriba, tras la de cal, nos da Cervantes otra de arena:

— Osaré yo jurar —dijo Don Quijote— que no es vuesa merced conocido en el mundo, enemigo siempre de premiar los floridos ingenios ni los loables trabajos. ¡Qué de habilidades hay perdidas por ahí! ¡Qué de ingenios arrinconados! ¡Qué de virtudes menospreciadas! Pero, con todo esto, me parece que el traducir de una lengua a otra, como no sea de las reinas de las lenguas, griega y latina, es como quien mira los tapices flamencos por el revés, que aunque se ven las figuras, son llenas de hilos que la oscurecen, y no se ven con la lisura y tez de la haz; y el traducir de lenguas fáciles, ni arguye ingenio ni elocución, como no le arguye el que traslada ni el que copia un papel de otro papel. Y no por esto quiero inferir que no sea loable este ejercicio del traducir; porque

en otras cosas peores se podría ocupar el hombre, y que menos provecho le trujesen. Fuera desta cuenta van los dos famosos traductores: el uno, el doctor Cristóbal de Figueroa, en su *Pastor Fido*, y el otro, don Juan de Jáuregui, en su *Aminta*, donde felizmente ponen en duda cuál es la traducción o cuál el original (II, 1968: 998-99).

De este pequeño juego metonímico en el que me he permitido involucrar al insigne Don Quijote, creo que podemos partir para hacer algunas consideraciones de interés en las que lo único que no se pone en duda es la ya mencionada aspiración a la invisibilidad.

Yo diría que la clara contradicción, el aparente desconcierto que puede observarse en la perorata quijotesca es una muestra más de la incongruencia que, por otra parte, caracteriza a mucho de cuanto se dice y escribe sobre la traducción. Me atrevería incluso a decir que está en la naturaleza misma del oficio la imposibilidad de llegar a una total congruencia y unificación de criterios, so pena de caer en simplificaciones falsificadoras que sólo pueden dar lugar a la colonización del texto de que hablaremos luego. El tratamiento cervantino del tema —pensemos que su *Quijote* es presentado al lector como una traducción del árabe— es, a mi entender, lúcido y muestra una sagacidad poco corriente. Cervantes niega y afirma a la vez, y eso es lo interesante; condena y alaba la práctica traductora, la hace imposible y, al tiempo, la elogia. Quienes traducimos sabemos que las cosas son así, que hay una parte brillante, esplendorosa en la traducción y otra no ya humilde, sino imperfecta, inalcanzable y hasta miserable, como con intuición y clarividencia advertía Ortega en su célebre ensayo *Miseria y esplendor de la traducción*. Traducir es renunciar a la perfección, es optar por el menor de varios males posibles. ¿Cabría una actitud distinta entre quienes a lo largo de los siglos han intentado —por poner un ejemplo particularmente sibilino— trasladar a la lengua inglesa una obra como el propio *Quijote*? Pensemos, sin ir más lejos, en las frases de todos conocidas en las que Cervantes presenta a su personaje y, para situarlo en la escala social, nos cuenta cuál era el rango de su dieta alimenticia:

Una olla de algo más vaca que carnero, salpicón las más noches, duelos y quebrantos los sábados, lentejas los viernes, algún palomino de añadidura los domingos, consumían las tres partes de su hacienda (I, 1968: 35).

El hecho de que la más reciente y erudita edición inglesa del clásico español, publicada en 1992 por la *Oxford University Press*, nos ofrezca en el lugar de los “duelos y quebrantos” una triste “omelet” (ortografía norteamericana) es ilustrativo de que cuando el traductor es visible lo es, precisamente, por las carencias que el texto manifiesta despiadadamente. La historia de las traducciones inglesas del clásico castellano está plagada de tales desajustes, imprecisiones y flaquezas y aunque los aciertos sin duda, son muchos, resultan, claro, menos notorios. Lo curioso es que las versiones posteriores al

siglo XVIII resultan, incluso al lector moderno, menos atractivas que las llevadas a cabo en ese momento de euforia cervantina que coincide con el desarrollo del género novelístico en Inglaterra.

De ahí que la nueva edición a que hacemos referencia se limite a reactualizar la escrita por Charles Jarvis, contemporáneo y amigo de Alexander Pope, en el año 1742 y popularizada a comienzos del siglo XX en la primera actualización llevada a cabo por Fitzmaurice-Kelly en 1907. Favorita del público desde entonces, sigue un criterio de fidelidad al original que la distingue de los criterios más independientes y despegados de sus contemporáneos. Las versiones de Tobias Smollett y Pierre Motteux se tomaban unas libertades que aportan ingenio y chispa al texto inglés, una gracia de la que carece la versión menos inspirada de Jarvis. Así, Smollett había optado por convertir los citados “duelos y quebrantos” en “gripes and grumblings”: si el efecto sobre el lector guardaba similitud con las connotaciones de la expresión cervantina es algo que sólo la eficacia y expresividad del conjunto puede determinar. Lo que sí parece claro es que ni un tercer intento, que opta por decirnos que el hidalgo de la Mancha se alimentaba los sábados de “boiled bones”, ni la nota aclaratoria del encargado de la actual edición explicando que el entonces neologismo de Jarvis —“amlet”— corresponde en la realidad manchega a “huevos con bacon”, salvan lo insalvable de la situación. ¿Significa esto que el oficio de traducir es el del eterno perdedor?

Más que aventurar una respuesta, o un lamento, tratemos de dar cuerpo a la citada fórmula cervantina que, en la figura del tapiz, resume nuestra aspiración a una bien bordada invisibilidad, invisibilidad que permita poner en duda cuál es la traducción y cuál el original. Pero estamos hablando entonces del resultado final, únicamente. A lo largo del proceso vive el artífice con la eterna obsesión de ser fiel. No es raro, por tanto, que toda elaboración teórica sobre la traducción se erija inevitablemente en torno al viejo ideal de *fidelidad* y que venga marcado éste por la búsqueda de *equivalencias*, esas correspondencias que promete la teoría, desde el refugio retórico que le procura su existencia en el plano de la abstracción.

Comenzábamos con un caso práctico que pone de relieve la dificultad de dar con una equivalencia que colme el texto. Los duelos y quebrantos cervantinos son quizá el destino del bienintencionado buscador de esa quimera. Son, a la vez, el síntoma que el texto presenta de su propia inaccesibilidad. Me parece, por eso, imprescindible preguntar porqué el lenguaje, en cuanto sale del catalogado refugio que le ofrece el diccionario, es decir, en cuanto se convierte en discurso, en texto, se resiste a la univocidad de la equivalencia. Explicarlo supone deshacer esa ilusión de invisibilidad que la traducción, en su pretensión misma, revela de forma tan despiadada.

El problema precede al nacimiento de Cristo. Ya cuando el Quinto Horacio Flaco formulaba su célebre noción de fidelidad en términos de sentido

más que de forma externa, estaba expresando su fe en la posibilidad de traslación de un idioma a otro; es decir, su fe en unos universales del lenguaje o, lo que es lo mismo, en un lenguaje universal. Dos mil años después nos habitan *habitus* iguales.

Por eso, de entre todo el pensamiento sobre el *metaferein* o traslación, yo quisiera destacar un importante comentario que, a modo de nota a pie de página dirigida a su traductor, desarrolla Jacques Derrida en la versión inglesa de “Survivre: Journal de bord”. En “Living On: Border Lines” —tal es el título inglés— cuestiona el autor lo que puede delimitarse como texto, es decir, cómo se produce en el discurso la significación. Cualquier traductor sabrá reconocer algunas de las dudas planteadas: ¿en qué línea de demarcación, en qué frontera cultural, en qué mundo de representaciones se sitúan los márgenes de su universo referencial? La incomodidad que, como lectores, sentimos ante ese desbordamiento del sentido recibe una peculiar explicación, alusiva a la resistencia que produce. Surge esta resistencia del problema mismo de la traducibilidad entendida como cuestión filosófica. Su límite, la línea de significación que se sitúa entre la posible traducción que inspira el tradicional modelo de transferencia unívoca del sentido, para el cual la polisemia es reductible a una formalización, y el otro modelo, que parte de la diseminación del sentido.

Esa línea o espacio imaginario se mueve en el terreno de una presuposición: que la traducción exhaustiva es posible. Lo importante para Derrida es destacar que esa presuposición es sólo un ideal, una *posición ideológica* frente a la naturaleza misma del lenguaje. Una ideología —o lo que Gramsci llamaría *hegemonía*— que las instituciones imponen y se imponen para mantener la ilusión de la comunicación como algo neutral, transparente, inocente. Frente a esa posición ingenua, la sospecha fundada, en la que Nietzsche y Marx primero, y después Derrida y Foucault, se adentran. La sospecha de que el lenguaje es el vehículo máximo del poder, y la verdad un ejercicio retórico. Derrida lo plantea como “the effacement of language” o la traducibilidad absoluta, que lleva a cabo la universidad como institución educativa y política para legitimar su sistema de verdades. A la institución no le preocupa tanto lo que se diga como el hecho de que alguien llame la atención sobre lo equívoco del vehículo de expresión mismo, sobre su capacidad encubridora. El pensador francés lo expresa en los siguientes términos:

What this institution cannot bear, is for anyone to tamper with [*toucher à*; also “touch”, “change”, “concern himself with”] language, meaning *both* the *national* language and, paradoxically, an ideal of translatability that neutralizes this national language. It can bear more readily the most apparently revolutionary ideological sorts of “content”, if only that content does not touch the borders of language (P. Kamuf, ed., 1991: 261-263).

Creo importante prestar oídos a la precisión que establece Derrida en torno a los límites de la tolerancia en cuestiones de lenguaje. El no-dicho en el que se fundamenta el pacto social, exige que nadie ose acercarse a las fronteras del lenguaje, que nadie ose preguntar, contra toda evidencia empírica, si no será que la tierra es redonda o, lo que es lo mismo, que el lenguaje es menos unívoco y neutral de lo que su envoltorio retórico permite advertir. Con el tabú perpetuamos la complicidad de todos en el juego de equívocos que domesticamos para hacerlos explotables, útiles. Nada podrá así desenmascarar la manipulación ideológica que aparece siempre revestida de estable universalidad.

La cuestión de las ideologías, del *ideologema*, es decir, de la inscripción de lo ideológico en la producción textual, afecta muy de lleno a la tarea del traductor. En ese trasvase del sentido de una lengua a otra se le plantea constantemente hasta qué punto hacer la vista gorda ante la equívoca situación discursiva que debe transmitir *fielmente* a los lectores. La pregunta acaba siendo: ¿fiel a qué texto originario? ¿A qué espacio de verdad? La respuesta vendrá dada por las decisiones que adopte. En último término son sus propias fidelidades —conscientes o no— las que están en juego, naturalmente.

Operando desde los mismos supuestos que Derrida critica, la teoría de la traducción se ha venido planteando el ideal de fidelidad en función de la mencionada *equivalencia*. Sin embargo, ninguno de los intentos de lingüistas, teóricos de la traducción, filólogos y filósofos ha logrado superar las contradicciones a las que conduce la idea, dominado como está el campo de las ciencias del lenguaje por concepciones formalistas para las que el sentido es una propiedad intrínseca del lenguaje y no algo determinado por factores externos. La definición de equivalencia que rige todavía en las teorías sobre la traducción presupone que la intención del autor del original y la función del texto obtendrán su correspondencia en la traducción. Si pensamos en el ejemplo cervantino comprenderemos que los quebrantos empiezan —y no acaban— ahí.

Trataré de explicar porqué. Y para ello lo primero es decir que la teoría del lenguaje, como toda teoría que aborde la cuestión de la traducción, tiene que ocuparse de desarrollar previamente los nexos entre el enunciado y el texto. Sería ese el modo de superar una visión todavía formalista del texto y del lenguaje como forma de significación. Para ello me parece imprescindible partir de las nociones actuales sobre signo, dialogía y heteroglosia, nociones que dan un giro a la tradicional y excesiva preocupación por lo lingüístico que ha llevado a desatender la observación, nada secundaria, de los modos en que lo “real” se inscribe en el texto.

El dilema no escapa a la semiótica actual en su vertiente cultural e ideológica, desde una concepción del signo paralela a la que Bajtin, Voloshinov y Medvedev comienzan a esbozar en la década de 1920, en el contexto de la enorme polémica con el formalismo ruso. También desde las filas del

estructuralismo, el concepto tradicional de ideología sufriría una profunda revisión en los escritos de Roland Barthes (1971). Su definición subraya la interrelación entre la semiótica y la ideología empleando el concepto de *connotación*, que toma de Hjelmslev y que le permite entender la producción ideológica como un proceso semiótico. Esto es justamente lo que se propuso el círculo Bajtin al criticar el método formal. El formalismo había intentado desde sus inicios superar el dualismo forma/contenido pero sólo consigue eliminar uno de los dos elementos, el del contenido, sin llegar a asimilar uno a otro de manera no excluyente. La crítica bajtiniana intenta, en cambio, imbricar el contenido en la forma y convertir todo el universo ideológico y referencial en determinante, desde su intencionalidad expresiva, de la forma misma.

Desde esa perspectiva, quisiera introducir algunas nociones bajtinianas que ayuden a disipar el monologismo de nuestros usos teóricos. Primero, hemos de entender por cultura tanto un horizonte socio-ideológico compartido (Bajtin/Medvedev 1928 en 1994), es decir, dialógico, cuanto un sistema de significados, actitudes o valores, y también de formas simbólicas, a través de las cuales se expresa y se encarna una cultura (Burke 1991: 29). El elemento de expresividad es central, pues no pertenece al lenguaje en sí, sino que “nace en el punto de contacto de la palabra con la situación real, que se realiza en un enunciado individual.”

La moderna pragmática ha tratado de sistematizar también los usos lingüísticos, pero el sesgo de la semiótica bajtiniana nos lleva por derroteros que no se limitan a la *mise en l'escène* de la comunicación verbal. Al hacer especial hincapié en el aspecto valorativo o axiológico de cualquier situación expresiva, pone de relieve que toda valoración es una forma de ideología:

En cada época, en cada círculo social, en cada pequeño mundo... siempre existen enunciados que gozan de prestigio, que dan el tono; existen tratados científicos, y obras de literatura publicística en los que la gente fundamenta sus enunciados y los que cita, imita o sigue (Bajtin 1990: 278-9).

Lo que importa es cómo la experiencia discursiva individual se desarrolla en una constante interacción con los enunciados ajenos. En sus palabras:

Todos nuestros enunciados (incluyendo las obras literarias), están llenos de palabras ajenas de diferente grado de alteridad o de asimilación, de diferente grado de concientización y de manifestación. Las palabras ajenas aportan su propia expresividad, su tono apreciativo, que se asimila, se elabora, se reacentúa por nosotros (1990: 279).

La idea de acentuación —y reacentuación— es fundamental y apunta a la intención de aceptación o rechazo, que otorgamos al discurso ajeno. Lo que no debe pasar desapercibido —al traductor menos que a nadie— es el dialogismo primordial del discurso, sea entre discursos sociales, sea en una misma lengua o entre distintas lenguas, es decir, entre distintas culturas y diferentes

horizontes socio-ideológicos. Desde estos supuestos resulta imposible confundir en el discurso el plano de la oración, en tanto que unidad de la lengua, con el de la enunciación. Una misma oración podría servir para emitir valoraciones muy diversas, puesto que las unidades de la lengua son relacionales y el hablante es quien introduce en la oración su carga emotiva. Si para la estilística, la selección de recursos lingüísticos se rige por consideraciones acerca del objeto y del sentido, para Bajtín el problema es infinitamente más complejo, desde el momento en que todo enunciado concreto es, en realidad, un eslabón en la cadena de la comunicación discursiva.

La polémica es, podemos decir, la naturaleza misma del discurso y nuestro pensamiento —que es también discurso— se origina y se forma en el proceso de interacción con pensamientos ajenos. La composición y el estilo del enunciado —su determinación genérica— dependen, pues, del destinatario, de cómo el hablante o escritor percibe o imagina a su interlocutor. La producción de sentido sería, así, una función de los géneros de enunciado, cuya clasificación, aclara Bajtín, “debe fundarse en una clasificación de las formas de comunicación discursiva” (1992: 46). La estructura de los géneros está, por lo tanto, íntimamente ligada a las restricciones o necesidades semióticas del discurso, y la noción posicional se convierte en cada contexto en factor primordial para su configuración.

La teoría bajtiniana del lenguaje como productor de signos abre paso, de este modo, a una *translingüística* que se sitúa en lo que su discípulo, Voloshinov, denomina en 1926, “la frontera entre la poética y la lingüística” (Voloshinov 1983, 1992) e incorpora —de ahí su primordial diferencia— lo extralingüístico a su campo de observación. Establece, así, la inseparabilidad del lenguaje como fenómeno total y concreto. El texto se entiende como unidad de sentido, como entramado dialógico:

La comunicación dialógica es la auténtica esfera de la vida de la palabra. Toda la vida de una lengua en cualquier área de su uso (cotidiana, oficial, científica, artística, etc.) está compenetrada de relaciones dialógicas (1988: 256).

Creo que no es difícil advertir la importancia de esta perspectiva para la traducción. Situándose tan decididamente en los márgenes de lo lingüístico y lo extralingüístico permite tender un puente que la tradición más formalista nunca supo —o quiso— tender entre el referente —el contenido, la cultura— y el lenguaje. Se abre paso, así, al concepto, nada gratuito para la teoría de la traducción, de texto cultural o texto de cultura. Entendemos por tal cualquier enunciado que expresa valoraciones socio-ideológicas. La propuesta nos remite al ámbito de la realidad social, a los géneros vivos que en ella se hacen oír, y nos aleja de la tradicional concepción del género que más tarde teóricos como Genette (1962 en 1989 y 1991) y Todorov (1978) han puesto también en tela de juicio desde distintos ángulos.

Bajtín habla de género de enunciado para dar paso a la heterogeneidad social; Halliday lo hace desde la idea de *registro* —si bien su taxonomía resulta rígida y presupone una homogeneidad, más que discutible, en la esfera que denomina *field*. Es, justamente, el reconocimiento de la heterogeneidad el que lleva a Derrida a sugerir que la ley del género —como para el género sexual— es un tabú impuesto al mestizaje, y a jugar con la alusión sexual al decirnos que la condición de este tabú es precisamente lo ineludible de su contrapartida. Es imposible no mezclar géneros de enunciado como es imposible no mezclar géneros sexuales (1980: 203). Hay mucho menos de *boutade* en la ironía derrideana de lo que pueda parecer; el tabú en todo caso está ahí y a la hora de las clasificaciones nos cuesta aceptar la heterogeneidad que le exigimos al discurso cuando se trata de plegarlo a nuestros fines expresivos.

Lo importante, en todo caso, es que la semiótica actual ha cruzado las fronteras genéricas y las taxonomías, y lo ha hecho cuando las prácticas y políticas editoriales llevaban casi dos siglos condicionando la forma, dimensión y género de una traducción a unos hábitos impuestos por ellos mismos al lector. Algo así debió ocurrir en el siglo XIX, cuando el público hispanohablante leyó el poema narrativo *Don Juan* de Byron, como una novela. Pero lo que yo quiero destacar antecede a cualquier circunstancia que determine los rasgos genéricos de una traducción, al poner de manifiesto la manipulación institucional que sufre cada texto. Si la producción de sentido depende del género del enunciado *in situ*, es decir, ligado estrechamente a la estructura del contexto, es imposible entenderlo como potencia en abstracto.

Desde tal perspectiva, lo significativo al emprender una trasposición a otra lengua (es decir, a otra cultura), no es tanto la convención genérica que envuelve y encubre un texto, como el entramado discursivo que sus enunciados componen, pues es en ese plano en el que el texto dirime su significación. El género es indicativo del uso al que va destinada la traducción, y éste —como veíamos— no siempre viene determinado por el estatuto genérico del texto original. En ese sentido, la distinción estricta que nuestros hábitos imponen entre texto literario/no-literario es mucho más artificial de lo que pensamos, pero sobre esto volveré luego.

Antes quisiera insistir en la necesidad de partir de un análisis del enunciado, del texto en sí, entendiendo que su contenido es el determinante de la forma y que es en las posiciones que los enunciados transmiten donde se establece el juego de fuerzas que la sociedad misma entabla a través del lenguaje. Otros teóricos, tal Ferruccio Rossi-Landi (1975) hablan de “capital simbólico” o de “capital cultural” (Pierre Bourdieu 1982), claro que destacando el desigual reparto de este capital. Para ellos, como para Bajtín, lo ineludible es articular una semiótica de la cultura en toda su diversidad, y entender el texto como un conjunto de enunciados relacionales que vinculan su palabra al horizonte ideológico del contexto social en el que se producen.

La metáfora central de esa teoría —y me refiero sobre todo a Bajtin— es el diálogo. El mismo que, en su pensamiento, articula de manera abierta todos los ámbitos del lenguaje con los de su productividad social. Los conceptos tradicionales adquieren, así, una fluidez que los hace maleables, trasladables a nuevos contextos de significación. De ahí que su poética sea, al mismo tiempo, una propuesta política, en la que los contenidos y valoraciones tienen un espacio ineludible. Su modelo retórico se torna irremediablemente en modelo ético, su fenomenología de la conciencia se transforma en una sociología del poder. Todo ello nos impide seguir contemplando el texto —cotidiano (oral o escrito) y literario— como un todo monolítico abaricable con parámetros formales únicamente. Ahora nos es imprescindible abordar la razón última de sus rasgos formales; perseguir en ellos la fuerza de su expresividad.

Y este sería el reto para la traducción. Su práctica podría orientarse, entonces, en un sentido más receptivo a las diferencias culturales, entendiendo cada situación concreta como un encuentro del enunciado con la palabra ajena, permitiendo que su influencia, más allá de los significados neutrales, deje ver su “sentido actualizado” (Bajtin 1989: 98). *Hibridación* (1989: 174) es el término que el teórico ruso emplea para referirse a este encuentro de dos conciencias lingüísticas separadas por la época, o por el contexto social o cultural, dos conciencias que mezclan sus lenguajes sociales en el ruedo de un enunciado.

La historia literaria y los textos culturales nos ofrecen múltiples ejemplos de esta hibridación que prefiero denominar *mestizaje* —desde giros a conceptos, a estilos, a procesos intersemióticos. Ya en 1940 el antropólogo Fernando Ortiz hablaba de *transculturación*, al aludir al mestizaje y amulatamiento de la música europea en Cuba. El concepto ha adquirido formas y contenidos muy diversos. Para comenzar, la palabra misma, “mestizaje”, que pasa en castellano a todos los estudios sobre literatura, historia o cultura colonial escritos en otras lenguas. Entró al inglés a la vez que se documentaba su uso en castellano en un libro de viajes llamado *Hakluyt's Voyage*, de M. Phillips, hacia 1600. Es, pues, uno de esos términos que no ha encontrado equivalente y se ha impuesto en distintas lenguas. Esa no equivalencia inductora de aceptación de lo diferente, nos parece paradigmática de la traducción misma, si nuestro propósito es entenderla como proceso semiótico de transculturación. Sería así el mestizaje —y también el diálogo polémico que necesariamente presupone— la metáfora sobre la cual apoyo esta reflexión, el modo de desplazamiento que mi deseo aspira a articular.

“Mestizo/a” es palabra que viene del latín tardío *mixticius* (= vil, bajo), y aparece por vez primera documentada, en su acepción actual, en el prólogo a los *Comentarios Reales* del Inca Garcilaso de la Vega, publicados en el año 1609:

A los hijos de español y de india o de indio y española, nos llaman mestizos, por decir que somos mezclados de ambas naciones; fue impuesto por los primeros españoles que tuvieron hijos en Indias, y por ser nombre impuesto por nuestros padres y por su significación, me lo llamo yo a boca llena (Lib. IX, Cap. XXXI, Tm IV, p. 163).

Me interesa destacar muy particularmente el modo en que la palabra “mestizo” se afianza en la lengua, precisamente en uno de los textos culturales más significativos de la historia del colonialismo en América. Garcilaso el Inca reivindica su condición de mestizo de forma tanto más aguerrida cuanto que a renglón seguido nos dice que en Indias esa palabra expresa menosprecio. Pero hay además un peculiar ingrediente de ironía en la identificación del autor con el padre español, ironía que le permite acentuar su identidad mestiza y desde esa posición de diferencia abarcar una sociedad poliforme de mestizaje cultural.

En general, y fuera ya del contexto americano, podemos afirmar que los enunciados mestizos son mucho más frecuentes de lo que hasta el día de hoy estamos habituados a pensar. Sirva como punto de referencia —indicativo, creo, del sentido que quiero aquí asociar a la traducción en su función de mediadora cultural— el comentario que no hace mucho publicaba Juan Goytisolo en el *Times Literary Supplement* hablando de su experiencia como novelista “mestizo”. Si sustituimos “novelista” por “traductor” advertiremos la dirección que mi propio discurso pretende tomar:

The possibility of seeing and judging one's own language in the light of other languages is extremely enriching for the artist. Relativism, a plurality of perspectives and experiences, allows a much sharper perception [...] The extraordinary freedom of Spanish medieval literature, its receptive attitude to other cultures and languages, its *mestizo* fertility, have helped put me on the path to modernity and gradually changed me into a *mestizo* author, with a mixing of styles, a *mudejarismo* that is both literary and vital.

El azar ha querido que las palabras del escritor hispánico nos lleguen en su traducción inglesa, cosa que refuerza aún más mi propuesta de un mestizaje fértil. Nuestro presente, caracterizado por una práctica cultural en la que el equilibrio de fuerzas es desigual y las hegemonías culturales flagrantes, requiere que nos reeduquemos en el hábito de oír las distintas voces y de explorar sus azarosos caminos. Una hermenéutica atenta a los factores culturales permitiría revisar el papel del traductor en el proceso. Abordar las inscripciones, o sucesivas reescrituras que la sociedad genera como niveles e interpretaciones suplementarias de un mismo enunciado, significa interrogar las oposiciones y contradicciones que constituyen tentativas de crear vida social dentro de la multiplicidad heterogénea de valores que estructura nuestros modernos modos de producción.

Todo uso fecundo que, desde la traducción o desde cualquier otro campo, pueda hacerse de la noción de texto cultural y sus formas de mestizaje, hibridización, transculturación —que de muchas formas podemos llamarlo— ha de estar, necesariamente, atento a la trama intertextual que he venido describiendo. Uno de los investigadores que mejor ha sabido aclarar sus formas de implicación en el discurso es Gérard Genette (1962 en 1989), quien, junto con Tzvetan Todorov (1978), ha elaborado tipologías genéricas en las que el binomio literario/no literario pierde la consabida nitidez de sus fronteras. Unas y otras formas genéricas se muestran, así, como parte de un mismo entramado de enunciados en los que su estatuto de verdad o ficción es sólo una convención externa al discurso mismo, un pacto con el lector.

De todas las formas de intertextualidad que Genette describe, la *hipertextualidad* incluye a la traducción como forma de *transposición lingüística* de un texto que, según él, “no afecta su sentido” (1989: 262-269). Su análisis es somero y no ahonda en los problemas que circundan a esa supuesta equivalencia. Se limita a adoptar una posición escéptica, no exenta de prejuicios: ¿cómo entender sino que reduzca la cuestión de la traducibilidad a la distinción

no entre textos traducibles (no los hay) y textos intraducibles, sino entre textos entre los que los defectos inevitables de una traducción son perjudiciales (los textos literarios) y aquellos en los que son irrelevantes? (265).

Quizá la afirmación abiertamente valorativa de Genette requiera la reacentuación que sugeríamos. Lo que se entiende por cultura hoy no se reduce a los tenidos por “más altos logros artísticos del espíritu”, a ese selectivo conjunto canonizado de textos maestros que la historia literaria tradicional aísla de lo popular.

Son, pues, las instituciones académicas, con sus estrictas fronteras disciplinares y didácticas, las que aseguran la reproducción del saber dosificado y jerarquizado según unos supuestos que ya no responden a nuestras sociedades plurales y heterogéneas. Y en la necesaria reorganización de discursos de legitimación, el lenguaje aparece como fundamental. Cito, en este contexto, una espléndida paradoja de J. F. Lyotard:

El saber científico no puede saber y hacer saber lo que es el verdadero saber sin recurrir al otro saber, el relato (léase el juego de enunciados) que para él —el saber— es el no-saber [...] (1984: 59).

Habla Lyotard de la disposición general de la modernidad. Mantenerse ajeno a la actual visión del discurso como vehículo de validez del saber científico es encerrarse en una caverna a la que nunca acceda un rayo de luz. Hoy resulta imposible ignorar las propiedades del saber narrativo, así, por ejemplo, no es posible ser historiador y desconocer lo que de invención ficticia tienen los documentos antes sacralizados con valor de verdad. Han de ser éstos leídos

como discurso, como un relato de legitimación construido retóricamente. Tal es la condición de todo saber, sea ciencia, literatura, religión, economía o derecho. En todos ellos el componente lingüístico se hace cada día más evidente. Por eso, si caracterizamos la traducción como discurso y discurso de saber, se abre una auténtica caja de Pandora. Y hemos, entonces, de poner el acento en otros términos, que incorporen la diversidad de prácticas culturales y su interacción comunicativa.

Hablábamos al comienzo de la invisibilidad del traductor: pensemos en su papel en un mundo en el que la lucha por el signo impone un juego que en nada es ajeno al poder y a cómo se inscribe éste en el discurso mismo. Sabemos, a través de la elaboración que hace M. Foucault (1979) del problema, de la relación entre ambos, de cómo todo un sistema de poderes e instituciones regulan los saberes, de manera que éstos son siempre una especie de respuesta estratégica para cada momento histórico concreto. Siguiendo a Nietzsche, Foucault alude a la arqueología del saber, que desemboca en la genealogía del poder. Todo fenómeno discursivo es funcional y contingente, y la tematización del poder —determinante en la constitución del saber— refuerza la idea que aquí resaltamos del discurso como terreno en el que se juegan la supremacía los distintos poderes enfrentados. La proximidad del análisis foucaultiano a la heteroglosia o lucha por el signo de que habla Bajtin merece notarse. Merece también vincularse a la cuestión misma de la traducción en un contexto en el que lo cultural, lo valorativo, es lo determinante.

De ahí que propongamos centrar el pensamiento sobre la traducción en una visión de los textos como entidades cargadas de signos y de la cultura como un sistema de lenguaje cuyas manifestaciones concretas son esos mismos textos. De igual modo que la nueva historiografía reconoce la necesidad de abrir el horizonte de sus fuentes de documentación para incluir lo simbólico y lo imaginario, es decir, lo discursivo, la teoría de la traducción necesita abrir su campo de observación al discurso social en toda su amplitud plurilingüe. Se trata de no encerrarnos en la jaula de hierro que Georges Duby describe:

El historiador sólo puede interrogar restos, raros restos que provienen de todos los monumentos elevados por el poder; todo lo vivo de la vida se le escapa, incluso todo lo popular; sólo se hicieron escuchar los hombres que tuvieron entre sus manos el aparato que Loyseau llama Estado (Duby 1978: 18).

En la definición de cultura que aquí abordamos la delimitación entre textos literarios y no literarios pierde en buena parte su sentido, incluso para los fines más didácticos. También el lenguaje de los medios de comunicación, de la publicidad, del cine, de la moda y todos los que los distintos grupos sociales generan, contribuyen a dar credibilidad a las formaciones discursivas que los textos culturales se encargan de configurar. Y no sólo porque en ellos se mueve constantemente la actividad de traductores e intérpretes, sino porque el

análisis de los enunciados que surgen en todas las esferas resulta significativo siempre y cuando el lector sepa vincularlo críticamente a su cultura. Entender que la traducción es poner en juego la capacidad dialógica del lenguaje es permitir que sea un modo de materializar la forma de mestizaje de la que El Inca es modelo.

Es preciso, sin embargo, dar un último paso en esta noción posicional que planteo. Y no es fortuito que emplee el término colonización o colonizar para definir las formas de manipulación o apropiación textual en las que caemos a menudo como traductores, en función de un nivelamiento o totalización monolíticos, que recuerda a nuestros ínclitos conquistadores. A mi juicio hablar de equivalencia sólo será posible desde una posición relacional que toque las intersecciones del texto y nos permita una apertura interpretativa no apropiadora. Con lo dicho podemos ya intuir que la búsqueda de la equivalencia exige antes romper las fronteras, pues sólo este espacio abierto a los márgenes del lenguaje da lugar al mestizaje.

Describir las rutinas textuales que llevan a una traducción colonizadora es tarea para ocasiones futuras; de momento me conformaré con enumerar algunas variantes (que no son, de ninguna manera, excepcionales). Pensemos en las manipulaciones franquistas de algunas películas de Hollywood, como la célebre *Mogambo*, que, en nombre del decoro que la ideología estatal imponía, se apropiaba del discurso original y transformaba una supuesta indecencia —un adulterio— en una relación prohibida por el peso del tabú, pues convertía a los amantes en hermanos, con lo que ofrecía, sin quererlo, un incoherente discurso de tono inequívocamente incestuoso.

Esta tentativa de manipulación ha sido un objetivo a lo largo de la historia; sin ir muy lejos, desde que se estableció el Índice inquisitorial en la España del siglo xvi, las estrategias de adaptación de las traducciones para uso y consumo de la moral cristiano-católica han sido norma. En nombre de la defensa de unos valores se impidió, por ejemplo, la traducción de Sade, de Restif de la Bretonne, de algunos textos de Diderot, de Voltaire, por mencionar algunos ausentes.

Ya en el siglo materialista y prosaico, Menéndez Pelayo elogiaba una traducción de las *Églogas* de Virgilio porque el traductor (Eugenio de Ochoa), las adaptaba a la cultura receptora, al transformar un discurso amoroso homosexual (género de enunciado habitual, como sabemos, en las literaturas clásicas), a un adecentado, si bien tortuoso y pasional, diálogo entre un pastor y una pastora. No le queda a la zaga don Juan Valera en su pudorosa traducción de *Dafnis y Cloe*. Debo aclarar que tales métodos de legitimación de unos valores no son exclusivos de nuestro país. Si bien en los ejemplos citados (que podríamos multiplicar), la colonización textual obedece a criterios morales, en otros casos predomina la política de estado. Lo silenciado es entonces lo que no responde a unos determinados intereses ideológicos o de mercado.

Este es el marco de referencia en el que debe revisarse la práctica de la traducción. No es fortuito que André Lefevere (1992a; 1992b) incluya, entre los mediadores que intervienen en el proceso, a la figura del *patron*, mecenas moderno —siempre que desvistamos el término de cualquier acepción dádiosa— y regidor de la producción cultural. Aunque Lefevere apenas elabora la idea desde los supuestos de una teoría del poder, es claro que se refiere al propio sistema socio-cultural como dispositivo de poder que regula la producción de discursos. No basta, pues, con hablar del traductor como escribiente, ni del texto como ente aislado. El libro puede ofrecer esa ilusión, pero el texto —como decía Roland Barthes— existe sólo en el discurso; nunca como objeto concreto.

Pero situémonos ahora en el plano de la ilusión: en tanto que producción de significado entre dos hablantes o voces en un determinado contexto, la traducción podría, entonces, ser —si seguimos ese placer del texto que el mismo Barthes nos proponía— la alternancia “de dos placeres en estado de competencia” (1973: 15), en polémica. Y como la lengua y el sentido se reconstruyen, imaginemos ahora un retablo en el que dos protagonistas escenifican la lucha por la equivalencia, momento irónico propicio para deshacer todas las fatuidades. Recreemos la escena: autor y traductor polemizan sobre el sentido. Para ambos el sentido se ilumina con la historia y la tradición; ambos aspiran a reactualizar el significado. El desenlace se agudiza porque luchan la voz autorial y la voz traductora. Lectores ambos, situaciones comunicativas ambas, que desembocan en actualizaciones distintas. Pequeña comedia sobre las relaciones de poder, mano a mano que tiene para cada uno sus exigencias.

Cuando José Vázquez Amaral traduce los *Pisan Cantos* de Ezra Pound al castellano y visita al poeta para evitar, precisamente, la colonización y apropiación indebida de su texto, Pound le insiste en que cambie el título. Quería el traductor ofrecer una versión en grado mínimo manipuladora, manteniendo idéntica designación, y, por eso, los titulaba *Cantos*. Amaral presuponía, claro, que Pound aludía a Dante y a su *Divina Comedia*. Tras escuchar todas las razones (bien fundadas, parecía) que esgrimía el traductor, el poeta insistía aún que en castellano debía decir *cantar*. El diálogo entre ambos, tal y como se relata en el prólogo, se desarrolla así:

— Maestro —le dije—, la palabra cantar pertenece casi a la prehistoria del idioma. Se dice, por ejemplo, *Cantar o Poema de Mío Cid*.

— Pues de eso mismo se trata.

— Sus *Cantos*, entonces, ¿son a la manera de las *Chansons de geste*, como la de Roldán?

— ¡Exactamente!

— ¡iii

— Sí, se trata de los cantares de la tribu.

— ¿De cuál tribu, maestro?

— ¡De la tribu de la raza humana, Amaral!

(Pound, 1975: 22-3)

Amaral reconoce, un poco más adelante, que “así entendidos, *Los Cantares* adquieren una perfecta cohesión”. No obstante la fantasía utópica autorial y traductora, la obra magna de Ezra Pound se conoce hoy como *Los Cantos*.

La equivalencia, vista en esta perspectiva, nada tiene de épica, pero sí es significativa e ilustra lo que he querido subrayar desde el comienzo: que el juego del lenguaje es siempre equívoco, nunca aislado y que éste está siempre atrapado en un cañamazo de relaciones complejas y móviles. Por su parte, la traducción —como la mano y su sombra— acompaña esa modificación del sujeto que llamamos cultura y, a veces, una llamada “mala traducción” se ha convertido en unidad funcional de una cultura. Si hacemos caso a don Miguel de Unamuno —ahora en su función de traductor—, ese conocidísimo dicho sobre el ave fénix que renace de sus cenizas es producto de una mala traducción. Afirma Unamuno:

Pues no hay tal ave Fénix. *Phoenix* en griego significaba la palmera y un ave y el proverbio era que la palmera renace de sus cenizas, que se incendia un bosque y vuelve luego a brotar (1951 II: 537).

Confusiones así abundan; no es raro, pues, que una falsa equivalencia dé pie a reescrituras distintas e insospechadas de la cultura, algunas de ellas claves en la construcción imaginaria que sustenta a la civilización. Parece ser, por ejemplo, que el atributo “virgen” que se asigna a María en el cristianismo empezó siendo un simple error de traducción, al haber reemplazado el traductor el término semítico empleado entonces para el status jurídico y social de las jóvenes solteras por el término griego *parthénos*, que alude únicamente a la virginidad anatómica de la mujer. Entrar en el análisis de la función del inconsciente y sus manifestaciones en la escritura, también en la traducción, sería iluminador y queda para ocasiones futuras. De momento, haremos una sola concesión a su deseo, *lapsus linguae* inocentes, pues suya no es la traición, sino del inconsciente.

Así, en la errónea virginidad de María se ha estudiado la fascinación de la cultura indoeuropea por la joven virgen depositaria del poder paterno. Puede verse también en ello una conjuración ambivalente, por excesiva espiritualización, de la diosa madre y del matriarcado subyacente en el que se debatían la cultura griega y el monoteísmo judío. Lo cierto es que la cristiandad occidental orquesta ese “error de traducción”, proyectando en él sus propias fantasías —su deseo— y dando lugar a una de las construcciones imaginarias más poderosas que ha conocido la historia de las civilizaciones (ver Kristeva 1988: 209-31). El mencionado don Miguel de Unamuno apunta otro de esos deslizamientos de sentido en relación a la Virgen María. De nuevo un simple error del traductor al cambiar un pronombre —sustituyendo “ella” por “él”— atribuyó a María un protagonismo que correspondía a su hijo; así, donde

entendimos que María pisaba la cabeza de la serpiente, se decía, en realidad, que ese acto correspondía a su linaje, a su hijo. El desplazamiento no ha hecho sino contribuir a establecer en el imaginario cristiano la homologación de la Madre con el Hijo, inventando una biografía de María análoga a la de Jesús.

No sería nada descabellado pensar en reescribir la historia como una serie de invenciones de la fantasía sustentadas en el poder de la palabra. Lejos de suponer un reduccionismo significaría abordar más libremente los mecanismos de la mente, las “realidades” del lenguaje y el malentendido permanente que, como dice en un verso Baudelaire, es el que hace que el mundo no se detenga y que la historia continúe escribiéndose. El núcleo de ese malentendido es, naturalmente, la traducción, esa intermediaria de la que dependemos para conocer lo nuevo, lo desconocido. La alcahueta que preside y mangonea todo encuentro y todo tráfico intercultural. Celestina encargada de hacer creíble lo maravilloso: alcanzable y susceptible de legitimación.

La historia toda de América, desde el momento en que Cristóbal Colón pisa *Guanahani* y cambia esas tierras de nombre y de dueños mediante sistemáticos asaltos lingüísticos, podría reescribirse desde la perspectiva de esa figura ineludible de mediación. Todo dependía entonces del acto traductor, de la voluntad de comunicación —de incomunicación, habría que decir, interferida como estaba aquélla por la intención abiertamente apropiadora que inspiraba el periplo colombino.

La búsqueda de Cathay y de las minas de Ofir adquiere carta de legitimidad en el mismo acto de ser contada. Son los nombres que le dan sus protagonistas los que aportan credibilidad y, a la vez, definen su naturaleza: de peregrinaje hablaba el almirante al partir en pos de ese metal precioso que no sólo proporcionaba riquezas, sino que permitía “conducir las almas al Paraíso”. Una vez alcanzada la tierra de las maravillas, se seguiría legitimando su apropiación mediante recursos lingüísticos: promulgaciones y requerimientos bastaban para tomar posesión de tierras y gentes. Los nombres que por ese medio el nuevo Adán les daba se sustentaban en su unilateralidad, al adquirir plena validez por el mero hecho de no ser contestados. Era el silencio su respaldo (junto al otro silencio, el divino) ya que la jurisprudencia de la época no hacía, naturalmente, la menor previsión para su inteligibilidad.

Claro que al acto de apropiación mediante secuestro lingüístico, sigue un segundo momento en el que para dominar a los pueblos y para, a continuación, comerciar con ellos, se hace necesario entenderlos. La continuidad del acto colonizador requiere ya que se hagan inteligibles los códigos. En esa semiótica de la dominación el traductor es figura no menos central: la más célebre y emblemática mediación cultural la protagoniza una mujer mítica, la Malinche. Ella entregó, junto con su amor, las claves de América al conquistador de México. Del relativismo de su posición es símbolo la doble imagen con la que es conocida en la historia: mitificada como heroína del amor por los españoles,

los ojos americanos ven en ella la encarnación de todas las traiciones que entregaron sus tierras, sus gentes y su lengua a Cortés.

Decíamos que la traducción es oficio de perdedores. Añadamos que es arma de conquistadores, también hoy. Y lo será siempre si entendemos que su instrumento es el lenguaje y el lenguaje el máximo vehículo de encubrimiento y legitimación del poder. Para quien ejerce el oficio de traductor, eludir la tentación colonizadora de un texto, supone, como mínimo, conocer los mecanismos por los que el lenguaje se adentra, en forma de ideología, en la realidad cotidiana. Por eso, la revolución textual y la nueva visión sobre el género discursivo nos obligan a desplazar atenciones y esfuerzos hacia la constitución del objeto (la traducción del texto) y su relación con otros objetos así constituidos. Los problemas específicos que atañen a la traducción como parte de la hermenéutica y de la interpretación cultural, requieren que los cuestionamientos metodológicos de las otras ciencias se incorporen a una visión del lenguaje en que forma y contenido se interrelacionen. Así, la necesidad de la pronta coordinación de lo ideológico con el enunciado, parecería presentar una urgencia teórica que irá acompañada de consecuencias muy reales.

BIBLIOGRAFÍA

- BAJTIN, Mijail (V. N. Voloshinov): «Discourse in Life and Discourse in Poetry» (1926), trans. John Richmond, Bakhtin School Papers. *Russian Poetics in Translation*, 10 (1983): 5-30.
- *Problemas de la estética de Dostoievski* (1979), trad. Tatiana Bubnova. México: Fondo de Cultura Económica, 1988.
- *Teoría y estética de la novela* (1975), trad. Helena S. Kriúkova y Vicente Cazcarra. Madrid: Taurus, 1989.
- *Estética de la creación verbal* (1979), trad. Tatiana Buvnova. México: Siglo XXI, 1990.
- (V. N. Voloshinov). *El marxismo y la filosofía del lenguaje* (1929), trad. Tatiana Bubnova, pról. Iris M. Zavala. Madrid: Alianza, 1992.
- (P. N. Medvedev). *El método formal en los estudios literarios. Introducción crítica a una poética sociológica* (1928), trad. Tatiana Bubnova, pról. Amalia Rodríguez Monroy. Madrid: Alianza, 1994.
- BARTHES, Roland: *S/Z*. Paris: Seuil, 1970.
- *Elementos de semiología* (1962), trad. Alberto Méndez. Madrid: Alberto Corazón, 1971.
- *Crítica y verdad* (1966), trad. José Bianco. Argentina: Siglo XXI, 1972.
- *El placer del texto* (1973), trad. Nicolás Rosa. México: Siglo XXI, 1974.
- BEAUGRANDE, R. de: *Text, Discourse and Process*. London: Longman, 1978.
- BLOOM, Harold, et al.: *Deconstruction and Criticism*. New York: Seabury Press, 1979.
- BOURDIEU, Pierre: *Ce que parler veut dire. L'économie des échanges linguistiques*. Paris: Fayard, 1982.

- BROECK, Raymond van den: «The Concept of Equivalence in Translation Theory: Some Critical Reflections». En: *Holmes, Lambert, Broeck*, (eds.) 1978.
- BURKE, Peter: *La cultura popular en la Europa moderna* (1978), trad. Antonio Feros. Madrid: Alianza, 1991.
- CATFORD, J. C.: *A Linguistic Theory of Translation: An Essay in Applied Linguistics*. London: Oxford University Press, 1965.
- CERVANTES, Miguel de: *Don Quijote de la Mancha* (1615). Barcelona: Juventud, 1968.
- DERRIDA, Jacques: «Living On: Border Lines» (1979), trad. James Hulbert. En: KAMUF, Peggy (ed.) *A Derrida Reader. Between the Blinds*. New York: Harvester Wheatsheaf, 1991: 254-268.
- «The Law of Genre», trad. Avitall Ronell, *Glyph* 7 (1980): 203-21.
- DUBY, Georges: *Les trois ordres de féodalisme ou l'imaginaire du féodalisme*. Paris: Fayard, 1978.
- FOUCAULT, Michel: *La arqueología del saber* (1969), trad. Aurelio Garzón del Camino. México: Siglo XXI, 1979.
- GENETTE, Gérard: *Palimpsestos. La literatura en segundo grado* (1962), trad. Celia Fernández Prieto. Madrid: Taurus, 1989.
- *Fiction et diction*. Paris: Seuil, 1991.
- GOYTISOLO, Juan: «On the Path to Modernity», trans. Peter Busch, *Times Literary Supplement*, 28.III.1992: 18.
- HALLIDAY, M. A. K.: *Language as Social Semiotic*. London: Edward Arnold, 1978.
- HATIM, Basil; MASON, Ian: *Discourse and the Translator*. London: Longman, 1990.
- HOLMES, James; LAMBERT José; BROECK Raymond van den (eds.): *Literature and Translation: New Perspectives in Literary Studies with a Basic Bibliography of Books in Translation Studies*. Leuven: Acco, 1978.
- KRISTEVA, Julia: *Historias de amor* (1983), trad. Araceli Ramos Martín. México: Siglo XXI, 1989.
- LEFEVERE, André: *Translating Poetry: Seven Strategies and a Blueprint*. Assen/Amsterdam: Van Gorcum, 1975.
- LYOTARD, Jean-François: *La condición postmoderna* (1979), trad. Mariano Antolín Rato. Madrid: Cátedra, 1984.
- POUND, Ezra: *Cantares completos*, versión directa de José Vázquez Amaral. México: Joaquín Mortiz, 1975.
- ROSSI-LANDI, Ferruccio: *Linguistics and Economics*, The Hague: Mouton, 1975.
- TODOROV, Tzvetan: *Les genres du discours*. Paris: Seuil, 1978.
- TOURY, Gideon: «The Nature and Role of Norms in Literary Translation». En: HOLMES; LAMBERT; BROECK (eds.), 1978.
- *In Search of a Theory of Translation*. Tel Aviv: The Porter Institute for Semiotics and Poetics, 1980.
- «Translated Literature: System, Norm Performance: Toward a TT-Oriented Approach to Literary Translation». En: EVEN-ZOHAR, Itamar y TOURY, G. (eds.) *Translation Theory and Intercultural Relations. Poetics Today* 2: 4 (1981): 9-29.
- VEGA (EL INCA), Garcilaso de la: *Comentarios Reales de los Incas* (1609), estudio preliminar y notas de José Durand. Lima: Universidad de San Marcos, 1967.
- UNAMUNO, Miguel de: «Conversación primera» *Ensayos*, II: Madrid: Aguilar, 1951: 535-543.